

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

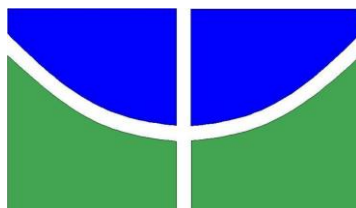
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

GUILHERME MACÊDO DE SOUSA

***A VIRGEN DEL CERRO E A CONSTRUÇÃO DA
COLONIALIDADE DO SABER NO VICE-REINO DO PERU***

BRASÍLIA

2017



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

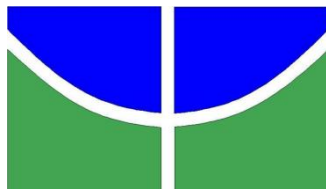
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

GUILHERME MACÊDO DE SOUSA

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de Licenciado em História, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Paulo F. Noguezól.

BRASÍLIA

2017



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

***A VIRGEN DEL CERRO E A CONSTRUÇÃO DA
COLONIALIDADE DO SABER NO VICE-REINO DO PERU***

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luiz Paulo Ferreira Noguez (Orientador)

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de História - Universidade de Brasília

Prof. Dr. André Cabral Honor

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de História - Universidade de Brasília

Prof. Dr. Jaime de Almeida

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de História - Universidade de Brasília

Data de defesa: 10 de julho de 2017

BRASÍLIA

2017

AGRADECIMENTOS

Tive o privilégio de estudar aquilo que sempre gostei. Não há uma explicação objetiva para o fato de ter escolhido estudar História. Simplesmente gosto. E assim o fiz. Passei a graduação inteira em estado de encantamento diante dos textos, das aulas, dos livros, das palestras e das conversas. Um questionamento, porém, acompanhou-me durante o curso. Qual seria o objetivo de se estudar História? Para mim, todas as outras áreas de conhecimento se mostraram claramente definidas quanto aos seus propósitos, menos a minha área.

Agora, ao concluir o curso, percebo que ainda não possuo uma resposta adequada para esta pergunta. Quem sabe um dia eu a tenha. Por outro lado, reconheço que possuo pistas e evidências para, um dia, responder esta questão. Nesse sentido, ao contribuir singelamente para a construção do conhecimento histórico brasileiro não posso deixar de lembrar das pessoas que estiveram por detrás e à frente desta caminhada.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por me sustentar e conduzir.

Agradeço imensamente a meus pais, Maurício e Terezinha, que sempre me acompanharam e insistiram no valor e na necessidade da educação. À minhas irmãs e toda família, devo quem sou.

Com coração palpitante agradeço à Helena, a pessoa que mais marcou meus dias na UnB e encorajou-me a amar e a não desistir. Te amo.

Aos meus amigos, muito obrigado pelo carinho e pelo companheirismo.

Sou grato a todos os professores pela dedicação, orientação, compromisso e coragem em garantir a preservação da História, da memória e da educação superior pública deste país. Em especial, agradeço ao professor Nogueról, mestre e amigo, por sua imensa paciência, ética, coerência, sensatez e comprometimento.

RESUMO

Esta monografia aborda o uso das imagens, isto é, a dimensão semiótica, durante a colonização da América pelos europeus a partir do século XVI. De modo amplo, procura-se entender a Conquista não só como um fenômeno político, econômico e militar, mas também como um fato de profundas implicações socioculturais. Para tanto, o foco de análise deste trabalho está na pintura *Virgen del Cerro*, de autoria anônima e expressão do barroco peruano colonial. Tal imagem evoca a construção da colonialidade do poder e do saber, como instâncias acessórias da colonização política e econômica. Trabalhou-se, portanto, com pressupostos teóricos decoloniais afim de investigar os meandros da colonização, assentada no uso de imagens. De igual modo, procurou-se trazer a discussão imagética também para a contemporaneidade.

Palavras-chave: colonização; Virgem Maria; barroco; imagem; colonialidade, catequização.

ABSTRACT

This monograph deals with the use of images, that is, the semiotic dimension, during the colonization of America by europeans from the 16th century. In a broad way, we try to understand the Conquest not only as a political, economic and military phenomenon, but also as a fact of deep socio-cultural implications. Therefore, the focus of analysis of this work is in the painting *Virgen del Cerro*, anonymous authorship and expression of colonial Peruvian baroque. This image evokes the construction of the coloniality of power and of knowledge, as auxiliary instances of political and economic colonization. Thus, we worked with decolonial theoretical presuppositions to investigate the meanderings of colonization, based on the use of images. In the same way, it was tried to bring the image discussion also to contemporaneity.

Keywords: colonization; Virgin Mary; baroque; image; coloniality, catechization.

SUMÁRIO

Introdução -----	1
Capítulo 1 - Colombo e a filosofia moderna -----	4
1.1 - O nascedouro da modernidade-----	7
Capítulo 2 - O eu, o outro e suas imagens -----	15
2.1 - A construção da realidade ibérica -----	17
2.2 - As imagens e a idolatria -----	19
Capítulo 3 - A imagem da Virgem -----	24
3.1 - A virgen del Cerro de Potosí -----	26
3.2 - A explicação de Gisbert -----	30
3.3 - Uma nova hipótese -----	30
Considerações Finais -----	34
Referências bibliográficas -----	37

INTRODUÇÃO

Do ponto de vista biológico, nós, seres humanos, somos apenas uma espécie entre milhares de outras na Terra. Porém, ao longo de milhões de anos, nós nos distinguimos das demais e nos tornamos a espécie dominante do planeta. Essa distinção nasceu do simples fato de que nós possuíamos cultura. Segundo Laraia¹, "o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura." Com isso em mente, podemos dizer que tudo o que nós fazemos não é exatamente inédito ou fruto de nossa criatividade intelectual, mas é mediado por um processo cultural.

A cultura é, pois, transmitida de geração em geração. Os códigos, posturas, costumes, histórias e informações acumulados ao longo do tempo são repassados de maneira ininterrupta até os dias de hoje. Seja o ritmo correto do batuque de tambor para a recepção de uma entidade do candomblé, sejam as orações rituais da páscoa judaica, sejam os passos corretos de uma valsa, seja a recitação do rosário, seja a reverência aos espíritos ancestrais chineses, seja o conhecimento das ervas que curam, seja a forma de não deixar o bolo solar ou o jeito certo de escovar os dentes, tudo isso é transmitido e aprendido por meio da cultura.

Para nós, que vivemos na época da comunicação de massas e da tecnologia, a circulação de informações é banal. Em sociedades letradas, a transmissão de conhecimento é fácil e, na maioria das vezes, evidente. Porém, a disseminação rápida e global de informações é um fenômeno contemporâneo. Sendo assim, a forma pela qual as antigas sociedades, sobretudo as iletradas, transmitiam sua cultura e seus conhecimentos era, primeiramente, através da oralidade². Na sequência, surgiram os códigos e as imagens, enquanto mecanismos de transmissão de ideias e valores.

Um bom e histórico exemplo de transmissão ou registro de informações está no estado do Piauí, onde encontra-se o Parque Nacional da Serra da Capivara, região abarrotada de pinturas rupestres, fósseis e registros com datações que alcançam 50.000 anos de idade, de acordo a teoria sustentada pela arqueóloga Niède Guidon. Tratam-se

¹ LARAIA, 1999, p.70

² HAMPÂTÉ-BÂ, 2010, p. 221-266.

das inscrições mais antigas de atividades humanas em toda a América. É claro que não há como afirmar com certeza se havia uma intenção por detrás destes registros, mas é razoável supor que ali se encontram, no mínimo, os primeiros documentos sobre a cultura humana na América.

Por outro lado, segundo Milton Santos³, as diferentes culturas vivenciam um processo de homogeneização em decorrência da globalização. Nessa perspectiva, os códigos, ideias, valores e imagens das culturas do mundo tendem, atualmente, a reduzir-se diante de uma cultura dominante. É exatamente este ponto que nos interessa. Os primórdios da globalização a que Santos se refere encontram-se na expansão marítima europeia do século XVI, no chamado colonialismo.

Este termo remete, em primeira instância, à economia. Ao tratar-se da expansão europeia em direção ao Novo Mundo, sempre se pensa, por exemplo, em acumulação de capital, mercantilismo, monopólio comercial e outros conceitos de ordem econômica. A reboque, a centralização dos Estados ibéricos é tida como condição necessária a esta expansão capitalista. Esta abordagem político-econômica, comumente associada ao uso da força militar e da violência, é interessante. No entanto, não é suficiente.

Uma vez que os processos centralização e unificação política vivenciados em Portugal e Espanha se deram em íntima relação com a religião⁴, mais precisamente, com o catolicismo, não se pode supor um distanciamento entre as esferas do político e do religioso quando da chegada à América. Justamente nesse sentido, urge a necessidade de se observar a colonização numa perspectiva de conjunto e não apenas num olhar economicista ou político. Sendo assim, utilizando a terminologia empregada por Serge Gruzinski⁵, trataremos na colonização do imaginário das sociedades pré-colombianas quando da chegada dos europeus.

Para tanto, analisamos a imposição do cristianismo enquanto ferramenta colonizadora e seus impactos na transformação do imaginário e da estrutura sociocultural destas sociedades. O centro da análise encontra-se na pintura *Virgen del Cerro*, de autor anônimo, de modo a cotejar as prováveis intenções e consequências do

³ ENCONTRO COM MILTON SANTOS OU A GLOBALIZAÇÃO VISTA DO LADO DE CÁ, 2006 (Documentário)

⁴ GROSGOUEL, 2013, p.43.

⁵ 2003, p. 27.

quadro. Contudo, é preciso deixar claro que não se procura esgotar o assunto, o qual é constantemente revisitado pela historiografia andina, sobretudo por acadêmicos bolivianos.

À análise da pintura da Virgem procuramos agregar uma perspectiva decolonial, isto é, partindo do pressuposto que a colonização, e seu aparato ideológico-filosófico, construiu não apenas um domínio político econômico sobre a América, mas edificou uma colonialidade de modo a silenciar as vozes, percepções de mundo e cosmovisões em uma escala global⁶ Da mesma forma, objetivamos efetuar uma análise centrada na imagem em si, afastando-nos de compreensões externas e eurocentradas, cujos enfoques são a mestiçagem pura e simples.

Por conseguinte, tal qual defendido por Antoine Prost⁷, defendemos que toda história é indissociavelmente social e cultural, haja vista a perspectiva de conflitos sociais em torno da idolatria dos ameríndios quando da imposição das estruturas europeias.

Considerando que a história responde e atende às carências de orientação no tempo presente⁸ o primeiro capítulo procura desvelar, a despeito de longas e necessárias digressões, a importância das imagens e a forma como essa questão se faz presente tanto na contemporaneidade mas também durante a construção da colonização ibérica.

O segundo capítulo consiste na problematização do valor das imagens para os europeus. Da mesma forma, questionam-se os conflitos em torno da idolatria durante a imposição do imaginário religioso cristão.

Por fim, no capítulo terceiro efetua-se a análise do quadro *Virgen del Cerro*, apresentando-se as interpretações vigentes e propondo-se uma nova hipótese de acordo com nossa perspectiva.

⁶ WALLERSTEIN, 1974 apud GROSGOUEL, p. 41.

⁷ PROST, 1998, p. 137

⁸ RÜSEN, 1996 apud ASSIS, 2010, p. 7-19

CAPÍTULO 1 - COLOMBO E A FILOSOFIA MODERNA

(...) nós estamos mostrando às pessoas que isso aqui não funciona, isso aqui não é santo coisa nenhuma (...) 500 reais - 5 salários mínimos - custa no supermercado essa imagem, e tem gente que compra!! Agora se você quiser uma santa mais barata, você encontra até por 100 [reais] (...) Será que Deus, o Criador do universo, pode ser comparado a um boneco desse, tão feio, tão horrível, tão desgraçado?

Sérgio Von Helde, 1995⁹.

A maior parte do Brasil amanheceu sob nuvens no dia 12 de outubro de 1995. Embora o tempo nublado e chuvoso predominasse no resto do país, o estado de São Paulo passou o feriado com tempo bom e relativamente ensolarado. Transcorreram algumas horas até que os fatos ocorridos nos estúdios da TV Record, no bairro da Barra Funda, na capital paulista, viessem a público e nublassem aquele dia de sol com um escândalo. Como de costume, no início da manhã, a TV Record transmitiu o programa *Despertar da Fé*, no qual os fieis-telespectadores eram exortados segundo os preceitos da Igreja Universal do Reino de Deus, baseados, em seu ponto de vista, na verdade bíblica.

Aconteceu, porém, que a exortação foi muito mais além da simples pregação. Era 12 de outubro. Era feriado nacional, dia dedicado à Nossa Senhora Aparecida, padroeira e rainha do Brasil, de acordo com o catolicismo. Foi nesse contexto que a pregação protestante saiu do campo da argumentação teológica e se tornou mais agressiva. No programa, o pastor e bispo Sérgio von Helde criticou, veementemente, o culto à Virgem Maria. Ele o fez porque, em geral, na perspectiva cristã protestante¹⁰, o culto aos santos e a utilização de imagens, isto é, estátuas, não é aceito e é compreendido como idolatria, um desvio no qual o culto, que deveria ser dado a Deus e a Ele oferecido *in totum*, é compartilhado com outras criaturas ou seres, as quais receberiam algo que não lhes pertence. Se von Helde tivesse apenas dito isso, não haveria problema e tampouco escândalo, afinal esse debate existe desde a época da

⁹ Ex-pastor da Igreja Universal do Reino de Deus. Neopentecostal e adepta da teologia da prosperidade, esta igreja foi fundada por Edir Macedo Bezerra, na década de 1970, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil.

¹⁰ Não se pode considerar todas as vertentes protestantes e como iguais. Sendo assim, há igrejas cristãs e que admitem o culto aos santos, como a Igreja Anglicana. No entanto, a maioria dos protestantes condena esta prática, sobretudo o culto às imagens.

Reforma¹¹. A situação complicou-se quando, ao questionar se Deus, o criador do Universo, poderia ser comparado a um "boneco feio, horrível e desgraçado", o bispo von Helde desferiu chutes e socos à imagem da santa. É nesse momento que a situação ganhou o contorno e a importância que nos interessa.

Deixando-se de lado a dimensão teológica do fato, devemos questionar o porquê dele ter ganhado proporções gigantescas. Qual seria a importância que apenas uma imagem teria, a ponto de convulsionar a mídia, ensejar processos judiciais e até de motivar uma declaração do então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso?¹² À época, o presidente criticou o ato ao dizer que “o Brasil é um país democrático, conhecido pela tolerância religiosa [...] Qualquer manifestação de intolerância fere esse espírito de convivência e, também, o espírito cristão”¹³. Por outro lado, o mais interessante dentro destes acontecimentos é que alguns dias depois, as lideranças da Igreja Universal fizeram um pronunciamento e pediram perdão aos católicos pela ofensa desferida à imagem¹⁴.

Em decorrência da modernidade e de seu ideário laico, científico, progressista e tolerante, há um senso comum que atribui às contendas religiosas, ao menos teoricamente, um lugar marginal e inferiorizado, frequentemente associado ao atraso e a lugares em que tais valores ainda não foram assimilados. No entanto, o episódio da agressão à Nossa Senhora Aparecida revela a perenidade destas discussões no seio da sociedade contemporânea. Não é preciso, no caso brasileiro, recorrer ao passado para elencar a presença e os conflitos de ordem e natureza religiosa. Cotidianamente, os noticiários mencionam as disputas entre católicos e protestantes na busca por mais fieis; a excessiva (ou não) presença de religiosos cristãos nas cadeiras do Congresso Nacional; o constante embate - às vezes violento - entre cristãos e adeptos de religiões de matriz africana bem como os escândalos financeiros e de corrupção envolvendo líderes das mais variadas denominações. Diante disso, é clara e sólida a presença destas discussões na contemporaneidade. E é justamente nesse âmbito da atualidade que outras constatações emergem, isto é, as mais variadas vertentes cristãs e a mais antiga delas, a

¹¹ Por Reforma, nos referimos aos movimentos de oposição política e religiosa à Igreja Católica surgidos a partir de Martinho Lutero, em 1517, no Estado da Saxônia, no Sacro-Império Romano Germânico.

¹² AGRESSÃO de pastor à imagem causa indignação. *O Globo*, Rio de Janeiro, Primeira página, 14 de out. 1995

¹³ FOLHA DE SÃO PAULO; O GLOBO; CORREIO BRAZILIENSE - 14, 16 e 24 de outubro de 1995.

¹⁴ EDIR MACEDO vai à TV e pede perdão aos católicos. *O Globo*, Rio de Janeiro, Primeira página, 16 de out. 1995.

Igreja Católica, de fato adentraram na modernidade e no mundo da tecnologia. A existência de rádios, emissoras de televisão, jornais, editoras, páginas e portais *religiosos* são prova disso. Estas instituições tem consciência da necessidade de se valerem dos meios de comunicação de massas para dar continuidade a seus projetos e missões. Assim como as grandes empresas, as igrejas necessitam de propaganda tanto para manter os fieis quanto para lutar contra a secularização da sociedade.

É a partir dessa situação e desse cenário que se compreende a importância vital do uso de imagens, em sentido amplo¹⁵, como na transmissão de missas e cultos pelo *youtube*, pela televisão ou pelo rádio. Da mesma forma, são fundamentais tanto a difusão da informação por meio de livros, bíblias comentadas, revistas e músicas quanto a criação e realização de grandiosos eventos como acampamentos, marchas, procissões e jornadas. Nesse sentido, apesar das agressões, entende-se a razão da escolha de von Helde em tratar do culto à Virgem Maria em um programa de televisão evangélico exatamente no dia em que se celebra a memória de Aparecida. Naquele instante demonstrou-se o conflito de uma religião (e suas práticas) com outra e a luta pelo domínio dos espaços por meio de uma discussão que nasceu muito antes que os veículos de comunicação, tal como o conhecemos, existissem.

A importância da imagem se sustenta, pois, em dois eixos. O primeiro, e mais evidente, é o da comunicação, isto é, a imagem, não importa o meio utilizado, transmite um discurso e uma mensagem. O segundo, por sua vez, está atrelado à construção das identidades de grupos. Em outras palavras, uma imagem sustenta uma integração social em torno de uma ideia comum¹⁶. A agressão de von Helde provocou uma reprovação nacional porque a maior parte da população brasileira se identifica dentro de um grupo que está consciente e emocionalmente ligado à Virgem Maria, ou seja, uma ideia comum. A imagem da Virgem, isto é, a sua estátua, congrega a maior parte da população brasileira na categoria *católicos* e também na de *brasileiros*, dado que ela é cultuada como rainha e do padroeira do Brasil. A agressão, portanto, feriu o sentimento de ideia comum e de identidade coletiva, fato que ensejou toda a movimentação judicial e a declaração do próprio presidente da República.

¹⁵ Por sentido amplo, nos referimos a qualquer forma de comunicação, seja as que se valem de apenas um sentido, como a escrita, a pintura, a escultura ou o rádio, mas também aquelas que combinam vários, como a televisão e a internet.

¹⁶ BOURDIEU, 1989, p. 7; GRUZINSKI, 1999, p. 506

Nesse sentido, muito embora se apresente como uma questão pertencente a um passado longínquo onde os padrões laicos ainda não tinham sido impostos, os conflitos religiosos e, sobretudo, o que concerne às imagens destas religiões em conflito, estão dentro de uma perspectiva muito mais ampla. Diante disso, para não ocorrer em anacronismo, pode-se dizer que, no mínimo, os problemas visíveis hoje se assemelham em muito aos que ocorreram quando os europeus chegaram na América, ou seja, no momento em que os espanhóis chegaram no continente americano.

Este fato requer uma discussão mais aprofundada sobre o valor e a importância das imagens para a Conquista e para a afirmação da religião e do poder ibérico. Essa demanda também serve de subsídio para a compreensão, respeitadas as alterações que ocorreram com o tempo e também as características próprias da sociedade atual, do valor das imagens para a sociedade contemporânea, a qual foi cenário para o episódio protagonizado por Sérgio von Helde. De toda forma, as imagens e símbolos são imprescindíveis para o estabelecimento da coesão de identidades e da sociedade como um todo.

Dessa maneira, visto que a questão das imagens e dos símbolos não nos é completamente estranha e distante e que nós, ainda que de maneira diferente, vivemos situações semelhantes, nos interessa analisar a maneira como essa dinâmica se colocou enquanto parte de um projeto de poder que objetivou criar uma sociedade à sua imagem e à sua semelhança dentro do território americano, realidade que obviamente originou os mais diversos conflitos e tensões.

1.1. O nascedouro da modernidade

Também era 12 de outubro quando Cristóvão Colombo chegou à América. O ano, porém, era 1492. Mesmo sem sabê-lo, Colombo deu o primeiro passo na descoberta de uma outra humanidade. Um contingente de pessoas que até então, aos olhos europeus, não se tinha ideia de que poderiam sequer existir. Inicialmente, acreditou-se que aqueles eram, de fato, índios, pois os espanhóis haviam chegado às Índias. Mais tarde, a ficha começou a cair e ficou claro de que se tratava de outra região. O termo índios, no entanto, permaneceu e é usado até os dias de hoje.

Não se deve reduzir a Conquista da América a uma mera expansão econômica. Trata-se, em seu conjunto, de um domínio integral, revelado principalmente pela

ascensão de um sistema-mundo moderno¹⁷ no qual construiu-se uma conexão comercial mundial, em sentido pleno, uma vez que todas as áreas do mundo tornaram-se (gradativamente) conhecidas. O advento e o desenvolvimento do domínio político e econômico europeu dentro da lógica do sistema-mundo, impôs um ordenamento global baseado numa colonialidade do poder, isto é, a política mundial estava ordenada em uma hierarquia em que a Europa viria a ser superior.¹⁸

Por outro lado, é fundamental retomar que o movimento expansionista europeu aconteceu dentro da lógica de formação dos Estados e das identidades ibéricas. Após o casamento de Fernando de Aragão e Isabela de Castela, a união destes reinos favoreceu a centralização política espanhola, a qual aconteceu em detrimento do Califado de Córdoba (Al-Andalus), isto é, a construção da união e da identidade espanhola se deu pela oposição religiosa, política e territorial diante dos muçulmanos. Assim, a Espanha nasceu pela luta contra um outro. E essa luta foi acompanhada de um repúdio ao conhecimento e à cultura muçulmana e judia presentes na península ibérica. Não à toa, na conquista de Granada queimaram-se milhares de livros e bibliotecas, além da conversão forçada e da perseguição dos próprios muçulmanos. Nesse ínterim, o Édito de Granada ou Decreto de Alhambra é exemplo eloquente. Esta ordem real oficializou a expulsão de todos os judeus e a conversão forçada dos que permanecessem. Assim, na tomada de Granada, empreendida pela Coroa espanhola, a perseguição de judeus e muçulmanos figuram como elementos da constituição daquele Estado. Portanto, a península ibérica se unificou por meio da construção de dois Estados (Portugal e Espanha), com uma identidade e uma religião, em direta oposição ao Califado de Córdoba e seus diversos sultanatos.¹⁹

Uma vez que os cristãos dominaram o território e de que a condição para fazer parte dele e daquela sociedade era ser cristão, surgiu a figura do mourisco e do marrano, ou seja, do muçulmano e do judeu convertidos, respectivamente. No entanto, estas pessoas convertidas passaram a ser súditas de segunda estirpe, enfrentando discriminação e perseguição. Por conseguinte, convém registrar que logo após a conquista de Granada (2 de janeiro de 1492), Colombo recebeu autorização e

¹⁷ WALLERSTEIN, 1974 apud GROSGOUEL, 2013, p.33

¹⁸ QUIJANO, 2005, p.118.

¹⁹ GROSGOUEL, 2013, p.42

financiamento para partir em direção às Índias (11 de janeiro de 1492), ou seja, com o território consolidado partiu-se para a conquista de novos.

No entanto, como já mencionado, a realidade encontrada pelos europeus na América foi completamente inédita. Descobriu-se uma nova humanidade. A declaração²⁰ de Colombo é esclarecedora ao afirmar que

"me pareceu que eram gente muito pobre de tudo. Eles andam nus como suas mães os pariu... Eles devem ser bons servidores e de boa inteligência, porque repetem rapidamente tudo que lhes digo. Cri e creio que rapidamente se farão cristãos, já que me pareceu que nenhuma seita possuem"

A suposição de que não possuíam nenhuma seita é reveladora por dois motivos. Em primeiro lugar, tudo que não fosse cristão (e católico) era entendido como seita. É nessa categoria que se encontravam os muçulmanos e judeus, adeptos do "deus e da religião errada". Esse erro era compreensível aos espanhóis. A conversão ao cristianismo resolvia e consertava este erro. E foi exatamente nesse padrão de pensamento que se estruturaram as identidades ibéricas. Em segundo lugar, do ponto de vista europeu, se os ameríndios não tinham nenhuma seita, então eles não tinham religião alguma. A segunda afirmação tem consequências importantíssimas. Para o olhar católico, religião é algo universal a todos os homens, ou seja, todos os homens possuem religião, ainda que seja uma equivocada. Existia, portanto, a categoria dos *condenados*, isto é, aqueles que professavam religiões não cristãs, leia-se judeus e muçulmanos. Por conseguinte, se religião é algo intrínseco ao ser humano e se os ameríndios não a possuem, logo a existência de sua alma é colocada em xeque. Esta discussão ensejou os debates em torno da validade da escravidão indígena. Desta forma, o avanço da Conquista propiciou o surgimento de uma dúvida em relação ao exato caráter da natureza daqueles povos.

O descobrimento da América trouxe, pois, para os europeus a noção de que existem seres que, de fato, fazem parte de algo desconhecido. É nesse momento que se registra a mudança da categoria dos *condenados*. Antes a condenação nascia a partir do ponto de vista teológico. Após a conquista, ela se baseou em preceitos antropológicos²¹.

²⁰ COLOMBO, 1492 apud GROSFOGUEL, 2013, p. 43 (*tradução nossa*)

²¹ Para não incorrer em anacronismo, convém dizer que apesar de a antropologia, enquanto ciência, surgir somente no século XIX, utilizo o termo para me referir a reflexões que incidem diretamente na maneira como o homem é visto e entendido dentro da cultura europeia.

Assim, para os europeus, aos condenados faltava-lhes a verdade. Nesse sentido, a falta de religião não era culpa do juízo dos ameríndios, mas um problema ontológico, isto é, um problema do próprio ser deles. Nesse instante, a colonialidade deixa de ser apenas do poder e passa a ser uma colonialidade do ser. Dessa constatação, decorre que o discurso religioso sai do âmbito puramente teológico e adentra ao campo da filosofia antropológica, distinguindo e separando graus de humanidade com identidades fixas e denominadas. É aqui que surgiram os primeiros argumentos para a montagem dos padrões hierárquicos de sociedade que contribuiriam para a construção do conceito de raça.²²

Com isso em mente e considerando que a perseguição e a conversão forçada das populações muçulmanas e judias da península ibérica são as condições sociohistóricas para o avanço e o domínio sobre a América, a população ameríndia sofreu consequências semelhantes. A perseguição, em seu sentido estrito, ocorreu mais de forma "pacífica" do que pela guerra, uma vez que a presença europeia pôs fim a milênios de separação bioimunológica e causou, involuntariamente, uma hecatombe demográfica. A conversão forçada delineou-se como elemento constituinte e inerente à Conquista, por meio da extirpação de idolatrias e da catequização.

É oportuno, entretanto, destacar que as mudanças filosóficas e mentais ocorridas a partir do descobrimento da América não só impuseram uma dinâmica nova em relação ao outro americano, mas também alteraram a maneira em que se hierarquizava a sociedade *na* península ibérica. Assim, a modernidade relegou judeus e muçulmanos à categoria de raça inferior em detrimento da antiga classificação de *condenados*. Outrora a relação entre estado e religião era baseada em diferenças religiosas, após a Conquista tornou-se, gradualmente, baseada em raças.

É nesse momento que os debates em torno da existência ou não da alma destas pessoas se tornam tão oportunos. A inferiorização delas já estava clara, por outro lado, o debate sobre a alma permitiria saber se era válido e teologicamente justo escravizá-las.

Destarte, com a escalada do sistema-mundo, a modernidade se constituiu pela imposição da colonialidade do ser e do poder, isto é, áreas periféricas sob o domínio

²² O conceito de raça é do século XIX. Porém, trabalhamos com a noção de que no séculos XVI e XVII já circulavam argumentos e ideias que, posteriormente, contribuíram para a formação deste conceito, uma vez que o racismo se construiu ao longo do tempo e não se pode supor a existência de raça ou racismo no século XV ou XVI. Ver GROSFOGUEL, 2013, p. 44

político e social europeu. Antes a tríade era estado, religião e identidade. Com os descobrimentos, a tríade avançou para *Império, Religião e Raça*.²³

Constituídas as colonialidade do poder e do ser, o sistema-mundo também ensinou uma colonialidade do saber. Enrique Dussel contribui²⁴ de maneira salutar ao descrever a maneira como se constituiu a estrutura de pensamento da modernidade. Para Dussel, René Descartes inaugurou a filosofia moderna por meio de sua obra *O discurso do método* (1637), sobretudo porque o novo fundamento do conhecimento, proposto por Descartes, deixou de estar atrelado ao cristianismo e à filosofia escolástica e passou a estar junto aos homens. A máxima *dubito, ergo cogito, ergo sum*²⁵, revela o pressuposto essencial para o advento da colonialidade do saber. A proposta cartesiana parte de dois argumentos principais, a saber, o dualismo ontológico e o argumento epistemológico. Em relação ao primeiro argumento, segundo Descartes, a mente é distinta do corpo. É independente do corpo. Não é determinada por ele. Se a mente assim o é, então ela é semelhante a deus que também não é determinado por nada e não está sujeito a nada porque afinal Ele é deus.²⁶

Até então, de acordo com os preceitos da escolástica, o conhecimento estava em deus e era fundamentado no próprio deus, isto é, a partir da razão chegava-se ao conhecimento, que era o próprio deus. De acordo com esta perspectiva, o conhecimento oriundo de deus é universal e verdadeiro porque não é determinado por nada pois deus, evidentemente, não tem limites. Nesse sentido, segundo Descartes, uma vez que a mente humana não é determinada pelo corpo, então é perfeitamente possível a ela produzir um conhecimento verdadeiro e não limitado. Dussel denomina esta consequência como *universalismo idolátrico*, uma vez que substituiu-se Deus pelo homem, isto é, substituiu-se Deus pelo *eu*, enquanto fundamento do conhecimento.

O argumento epistemológico, por sua vez, descreve como o homem, isto é, como o *eu*, é capaz de produzir um conhecimento válido. Para Descartes, somente através de um solipsismo, ou seja, uma postura cética em relação às próprias ideias do *eu* e, por conseguinte, um monólogo interno de inquições acerca destas ideias propostas, é que se pode chegar a uma certeza proposta pelo *eu*. Formas dialógicas de

²³ GROSFOGUEL, 2013, p.45 e ver nota 16.

²⁴ DUSSEL, 2008 apud GROSFOGUEL, 2013, p. 37 e 38.

²⁵ Duvido, logo penso, logo existo. (Tradução nossa)

²⁶ DUSSEL, 2008 apud GROSFOGUEL, 2013, p. 37 e 38.

debate não gerariam certeza individual pois estariam submetendo e condicionando o pensamento ao consenso e às ideias de outro *eu*, o que invalidaria todo o processo. Sendo assim, ao submeter-se o *eu* ao método solipsista, aproxima-se este *eu* da dimensão divina, pois este *eu*, não determinado por nada, chegará a uma certeza irreduzível e, portanto, verdadeira. Consequentemente, assim como apresentado por Dussel, Descartes inaugurou a filosofia do não-lugar, isto é, uma filosofia situada em lugar nenhum. Por conseguinte, se ela é situada em nenhum lugar, ela é universal. Logo, qualquer filosofia que esteja situada é considerada inferior.

A filosofia cartesiana, todavia, pertence ao século XVII. Sendo assim, como é possível que esta forma de pensar tenha servido de base para o domínio político, econômico e cultural da América descoberta em fins do século XV? Para Dussel, o surgimento e a consolidação do axioma "penso, logo existo" foi necessariamente precedido de um outro, a saber, "conquisto, logo existo", ou seja, conquistar é a condição para se pensar. Em outras palavras, em 1492, os espanhóis deram início ao "conquisto, logo existo", realidade que, como mencionado acima, os identificava diante do outro (América) e reforçava sua identidade diante deles mesmos. Nesse sentido, "conquisto, logo existo" é o alicerce e a condição de existência para o "eu penso, logo existo." No entanto, em que consiste essa relação, quer dizer, exatamente em que *conquistar* tem a ver com *pensar*?

Como exposto anteriormente, no final do século XV, tomou-se conhecimento da existência de uma outra humanidade, uma outra categoria de seres destituídos de religião e, consequentemente, desconectados dos preceitos cristãos católicos. Essa constatação engendrou a percepção europeia de que aquilo que era praticado pelos ameríndios não era uma religião e tampouco uma seita, pois aquelas práticas não faziam parte do universo de possibilidades de erros religiosos que os europeus pudessem sequer imaginar. Assim, ao longo do século XVI, avançou-se no entendimento de que as crenças e práticas dos povos ameríndios eram, por definição, desprezíveis, porque eram expressões de uma "religiosidade" de outros seres, isto é, de uma raça inferior.

Em síntese, o surgimento da filosofia europeia moderna e do conjunto da estrutura de pensamento que se impôs sobre a América recém descoberta foi precedido de um processo de repúdio ao outro e à diferença. Assim, conforme Dussel²⁷, existiu

²⁷ DUSSEL, 2008 apud GROSFUGUEL, 2013, p. 39

primeiramente o axioma *ergo extermino, ergo sum*²⁸ para que se consolidasse tempos depois o *ergo cogito, ergo sum*. A relação entre pensar e conquistar se construiu a partir do fato de que, ao chegar na América, os europeus perceberam simultaneamente aquilo que eles eram e aquilo que os outros eram. Munidos do entendimento sobre o que eles mesmos eram, conduziu-se o extermínio das percepções de mundo e de religiosidade daqueles povos, os quais contradiziam, na visão europeia, aquilo que era considerado correto. Tempos depois, com a perseguição a estas práticas, intentou-se erguer uma nova sociedade, semelhante à sociedade espanhola, em que somente os preceitos europeus e cristãos eram aceitos e válidos. Tal tentativa ocorreu por um processo de mimetismo, o qual

se encontra, por conseguinte, no coração do processo de ocidentalização cada vez que se concebe o Novo Mundo como cópia, imitação, duplicata ou, inclusive, [como] reprodução ou representação. A relação entre a América Espanhola e a Espanha se assemelha, ao menos neste aspecto, a que existe entre uma cópia ou uma réplica de um original. Porém, esta relação é complexa: pode passar de uma dependência muito estreita para uma inversão da relação, inclusive uma ruptura. A duplicação do original é suscetível de adotar formas muito diversas: criação de cópias fieis ou réplicas degradadas, feitas, no mínimo, com desvios ou neutralização da referência [original].²⁹

Desta forma, dado que a conquista foi acompanhada de uma perseguição e que depois se transformou na imposição de valores e princípios políticos, religiosos, econômicos e culturais, os quais, passaram a figurar hierarquicamente como superiores, a modernidade pôde se constituir como tal sobre a América, dominando-a em processo de dimensões muito mais amplas do que a mera expansão territorial ou econômica pode sugerir.

Ademais, convém registrar um detalhe fundamental. A descoberta da América deu início à construção de um racismo religioso, étnico e cultural.³⁰ No entanto, o encontro entre europeus e americanos, para além de todas as diferenças já mencionadas, compreendeu o choque entre culturas que, obviamente, não falavam a mesma língua, não só no quesito comunicação oral, mas essencialmente na dimensão imagética, isto é, a dimensão das imagens e das representações.

²⁸ Extermino, logo existo. (Tradução nossa)

²⁹ GRUZINSKI, 1999, p. 507 e 508 (Tradução nossa)

³⁰ GROSGUÉL, 2013. p.45

Nesse sentido, por conta das dificuldades comunicativas, o uso das imagens foi vital para o êxito da conquista enquanto agentes da política cristianizadora e de criação do mimetismo hispânico. Em outras palavras, do ponto de vista europeu, a adesão à nova religião era a garantia - e a experiência histórica comprovava isso - da funcionalidade do projeto conquistador. E a melhor forma de fazê-lo foi por meio da imposição de uma miríade de signos, significados e significantes, contribuindo para a afirmação e consolidação dos preceitos e valores europeus.

CAPÍTULO 2 - O EU, O OUTRO E SUAS IMAGENS

" E dizes que nós adoramos pedras, paredes e painéis de madeira. Não é assim como dizes, ó Imperador, mas para nossa memória e nosso estímulo, e para que nossa mente lerda e fraca seja dirigida para o alto por meio daqueles aos quais se referem esses nomes, invocações e imagens; e não como se fossem deuses, como tu dizes - longe de nós! De fato, não pomos nossa esperança nesses objetos. E se é uma imagem do Senhor, dizemos: "Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, socorre-nos e salva-nos. Se é de sua santa Mãe, dizemos: Santa Mãe de Deus, mãe do Senhor, intercede junto ao teu Filho, nosso verdadeiro Deus, para a salvação das nossas almas! [...]. "

Papa Gregório II, 726 -730?³¹

" De passagem pelo México, a princípios da década de 1520, o licenciado Zuazo, representante da Coroa de Castilla, empreendeu uma larga discussão com os indígenas, querendo distanciá-los do culto aos ídolos. Não sem razão, os índios argumentaram que os espanhóis praticavam a idolatria. Estas palavras colocaram Zuazo em uma situação embaraçosa, o qual teve que, com ajuda de intérpretes, expor a posição católica. Nós não adoramos as imagens pelo que são, mas pelo que representam no céu daqueles que lá estão e de quem nos vem a vida, a morte e o bem [...] Em seguida, tomou uma imagem de São Sebastião, que tinha em cima de sua cama, e a quebrou diante dos índios, a fez em pedaços para os desenganar e apartá-los de sua infidelidade e dizer-lhes que não acreditassem que os cristãos adoravam imagens. Não esperava a reação dos índios: Quando viram isto, riram e disseram que não acreditavam que o licenciado os tinha como tolos e que eles sabiam que aquelas imagens eram feitas pelos amantecas - os mestres artesãos - e assim também faziam as suas e que não as adoravam enquanto imagens, mas pelo Sol e pela Lua e por aquelas luzes e influências que havia no céu e de onde vinha a vida."

Gonzalo Fernández de Oviedo e Valdés, 1547³².

O avanço do domínio europeu na América foi diretamente proporcional ao crescimento da catequização, salvo algumas exceções³³. Assim, dado que ao longo do

³¹ DENZINGER, 2007, p.213 (*Há incerteza na datação deste fragmento*)

³² OVIEDO, 1852 [1547] apud GRUZINSKI, 1999, p. 515 e 516. (*Tradução nossa*)

³³ GRUZINSKI, 2003, p.220.

século XVI e XVII visualizou-se a formatação do sistema-mundo³⁴ e a irrupção de uma sociedade alicerçada na colonialidade do poder e do ser³⁵, é possível assinalar que, do ponto de vista europeu, a construção destes alicerces começou fundamentalmente do zero, uma vez que para eles aquelas comunidades não eram plenamente reconhecidas³⁶.

Conforme Koselleck³⁷, este choque de sociedades, bem como de diferentes temporalidades, alterou substancialmente a percepção do tempo e da própria história ao longo da idade moderna. A continuidade da expansão marítima após a descoberta da América possibilitou cada vez mais o conhecimento da existência de grupos humanos inteiros, os quais estavam até então isolados e, portanto, descolados da temporalidade e da história europeia. Desta forma, o avanço da expansão europeia favoreceu cada vez mais a imposição da colonialidade não só na América espanhola, mas em diversas regiões do mundo. Dito de outra forma, a maneira como a visão europeia, em relação à História, se modificou após a descoberta da América transpassou e contribuiu na formatação da colonialidade durante a colonização.

Quando se trata da construção e da imposição destas colonialidades, passa-se a impressão de que a realidade europeia já estava perfeitamente definida hermeticamente e de que era aceita e reconhecida em todo lugar. Entretanto, tal como exemplificam os trechos apresentados na abertura do capítulo, o padrão de realidade que seria transferido e construído nas Américas, foi fabricado ao longo do tempo e, como tal, conheceu diversos imbrólios e contradições. Da mesma maneira, a realidade erigida nas colônias espanholas conheceu desavenças e contendas amiúde. O cotidiano colonial, portanto, tornou-se problemática, isto é, a lenta construção da colonialidade ensejou a justaposição de códigos, símbolos e de realidades.

Por outro lado, como já mencionado, a sociedade ibérica que foi transferida, inicialmente por mimetismo³⁸, para as colônias e posteriormente foi reafirmada por meio de imagens, também conheceu percalços para sua formação, sobre o nos deteremos agora.

2.1 - A construção da realidade ibérica.

³⁴ WALLERSTEIN apud GROSGOUEL, 2013, p. 33

³⁵ GROSGOUEL, 2013, p.44

³⁶ Ibidem, p. 45

³⁷ KOSELLECK, 2006, p.10 -11

³⁸ GRUZINSKI, 1999, p 507; 518.

Dentre as diversas dimensões que compunham a realidade ibérica, sobretudo a espanhola, a esfera política foi bem delineada no capítulo anterior, com destaque para a formação da identidade destes Estados em detrimento de um outro ora muçulmano ora judeu. Nesse âmbito, está clara a importância do componente religioso na formação desta identidade, porém o destaque para este elemento ganha muito mais força ao resgatar-se a relevância que o padroado régio possuía naquele cenário. De acordo com Medeiros³⁹, por meio do padroado

[...] considerava-se o Estado oficialmente católico, com o dever de proteger a Igreja, dizendo estar ao seu serviço, cuidando da sua missão primeira que era conquistar os infiéis para Cristo e salvar almas. [...] Desta forma, a partir da Lei do Padroado muitas vezes o ato de colonizar se confundia com o de evangelizar; a ordem temporal se misturava com a ordem espiritual, a esfera política com o eclesial e o econômico com o evangélico. O domínio do Estado se fez a partir das concessões da Santa Sé e assim a Igreja se fez mediadora da dominação das classes subalternas pelas classes dominantes. A partir desta confirmação do Papa os europeus incluíram como finalidade de sua expansão a propagação da fé de Cristo e de seu evangelho. A empreitada colonial era vista, portanto, como uma empreitada de fé. A práxis colonial se legitimou por uma fundamentação religiosa. [...]

Está claro, pois, o peso que a dimensão religiosa ocupava na totalidade da realidade espanhola⁴⁰, sobretudo quando se trata da expansão marítima e da descoberta da América por Colombo em 1492. Não à toa, a nau de Colombo chamava-se Santa Maria e em diversos momentos, principalmente em seus diários e cartas, o navegador genovês deixou claro suas intenções em relação à viagem, comumente associadas a uma cobiça indomável por ouro e riquezas. "Espero em Nosso Senhor poder propagar seu santo nome e seu Evangelho no universo"⁴¹, dizia Colombo ao papa Alexandre VI em uma das correspondências.

A esse respeito, a carta do papa Gregório II ao imperador Leão III⁴², apresentada na abertura deste capítulo é um excelente exemplo. No documento, o pontífice expõe a natureza da veneração das imagens e defende a posição de que as imagens não são

³⁹ MEDEIROS, Inácio. *História da Igreja na América Latina: A Lei do Padroado*, 2014. Disponível em: <http://www.a12.com/formacao/detalhes/historia-da-igreja-na-america-latina>. Acesso em 9 de jun. 2017.

⁴⁰ Para padroado em Portugal ou no Brasil ver AGUILLAR, 2015.

⁴¹ COLOMBO, 1502 apud TODOROV, 2011, p.13.

⁴² Leão III, o Isáurico, Imperador Bizantino de 717 a 741, conhecido por sua posição iconoclasta.

adoradas como deuses, mas que servem para orientar a razão para o alto, ou seja, remetem para um estado de oração. No entanto, o mais interessante desta discussão é a sua perenidade, isto é, a Igreja vivenciou, no transcorrer do tempo, diversas polêmicas, debates e situações em torno do uso ou não de imagens. A iconoclastia, a mais famosa querela desta natureza, ocorreu no Oriente no século VIII, conduzida pelo próprio Leão III, o qual destruiu milhares de ícones e abriu uma cisão entre a Igreja Ocidental e a Oriental. A contenda só foi resolvida por volta de 787 no Concílio⁴³ de Niceia, onde se concluiu pela validade do culto às imagens e ícones⁴⁴ e pela unidade dos cristãos.

A definição de Niceia, entretanto, estava longe de ser realmente definitiva. Fincando raízes, este problema arrastou-se pelos séculos e foi revisitado várias vezes⁴⁵, inclusive durante a Reforma de Lutero (1517), a qual ressuscitou a discussão e mobilizou a reação católica por meio do Concílio de Trento (1545-1563)⁴⁶ além de alterar significativamente a dinâmica político-religiosa em relação à América.

A despeito dos debates e polêmicas, o uso de imagens, seja em forma de ícone ou escultura, constitui um dos pilares do catolicismo⁴⁷ e como tal contribuiu grandemente no processo de construção da identidade ibérica. As imagens serviram, portanto, como elemento identificador através de um processo de oposição. Em outras palavras, os católicos se permitem utilizar imagens porque deus se revelou, isto é, ele se encarnou e se tornou visível e acessível aos homens, ao contrário do islâmicos e judeus, aos quais é interdito a representação do divino⁴⁸. Assim, na formação da identidade ibérica, as imagens eram não só uma expressão da prática religiosa cristã, mas também um símbolo daquilo que os distinguiu diante daqueles que professavam as religiões consideradas erradas pelos católicos, nas quais o divino permanecia escondido, distante e irrepresentável.

Está claro, portanto, o valor e a necessidade das imagens para a Conquista. Contudo, se na Europa existiam conflitos e dúvidas em torno disto, sobretudo quando da Reforma, na América não seria diferente.

⁴³ 7º Concílio ecumênico da Igreja, isto é, uma grande assembleia de bispos oriundos de várias partes do mundo cristão da época para debater e resolver algum impasse político-teológico.

⁴⁴ DENZINGER, 2007, p. 218

⁴⁵ No Compêndio, são citadas pelo menos 6 ocasiões de intenso debate, fora os concílios particulares e situações locais que não estão documentadas.

⁴⁶ DENZINGER, 2007, p. 459

⁴⁷ Aqui refiro-me à totalidade da Igreja Católica, isto é, a comunhão das Igrejas de rito latino e as de rito oriental.

⁴⁸ OLIVEIRA, 2013, p.25; GROSFUGUEL, 2013, p. 42

2.2. - A imagens e a idolatria.

Se os europeus trouxeram sua religião e suas imagens em seus navios, também trouxeram suas heresias e suas idolatrias. Essa é uma possível conclusão que se pode tirar do trecho da crônica⁴⁹ do capitão Oviedo, apresentada no início do capítulo. No trecho, é relatado a dificuldade passada pelo licenciado Zuazo em convencer os índios quanto ao problema da idolatria. O cerne da questão está no fato de que, para os índios, aquilo que estava sendo ensinado como algo errado e impróprio de ser feito era realizado pelos próprios homens brancos sem o menor pudor. Dito de outra forma, para os índios, os espanhóis faziam a mesma coisa que eles faziam. O fato de Zuazo ter quebrado a imagem de São Sebastião para demonstrar que aquilo não era um deus propriamente e, portanto, não era adorado, mas era sim um objeto que lembrava o verdadeiro deus, expõe a posição católica - confirmada em Niceia e reafirmada diversas vezes - em relação às imagens.

A impossibilidade de se construir um entendimento em torno da mesma questão revela a natureza do choque entre a visão europeia e a visão autóctone de mundo, isto é, o conflito de imagens e práticas religiosas está circunscrito não somente no âmbito da estruturação da colonialidade, mas também no espaço de disputa entre as percepções do real e o tecido da realidade objetiva e de sua essência.⁵⁰ Nesse sentido, assim como Gruzinski,⁵¹ defendemos que o domínio europeu em relação aos índios se deu por meio da monopolização do sacerdócio e do sagrado, em um processo de redefinição da realidade⁵². Por outro lado, é necessário acrescentar que esta hegemonia foi construída no transcorrer de décadas, ou seja, apesar de ser óbvio que a realidade indígena não foi transformada do dia para a noite, não se pode supor que o conjunto filosófico-cultural-religioso europeu chegou hermeticamente pronto e foi implantado no Novo Mundo. Há, pois, um processo de acomodação, exemplificado pelo trecho de Oviedo, isto é, o modelo europeu nunca foi absorvido em sua integralidade uma vez que há,

⁴⁹ OVIEDO, Gonzalo. *História General y natural de las indias, islas y tierra firme del mar océano, 1547*. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-general-y-natural-de-las-indias-islas-y-tierra-firme-del-mar-oceano-primera-parte--0/html/014747fa-82b2-11df-acc7-002185ce6064_718.htm Acesso em 9 de jun. 2017.

⁵⁰ GRUZINSKI, 2003, p. 224.

⁵¹ Ibidem. p.226

⁵² Ibidem. p. 225.

inerentemente, um descompasso entre as visões de mundo bem como o incontornável fenômeno de mestiçagem.⁵³

Desta forma, é neste processo de acomodação que se engendra, estritamente na dimensão religiosa e cultural, a colonialidade, ou seja, é a partir da acomodação que se traçam os limites da idolatria, a qual já vinha sendo debatida e definida séculos antes ainda na Europa. Por conseguinte, a ação e a linguagem da Igreja mudaram o jogo e suas regras, porque impuseram uma nova semiótica e um novo código social e moral. Assim, a despeito da repetição, diante das iniciais dificuldades comunicativas, o uso das imagens foi fundamental para o prosseguimento da colonização/catequização, tal como foi na Europa durante a expulsão/conversão forçada dos mouros e dos judeus, mas também ao longo da Idade Média, período no qual se estruturou a cristandade.

Diversas ações igualmente colaboraram para a acomodação da realidade europeia nas Américas, como a criação de confrarias e congregações para abarcar as populações indígenas sob o controle dos padres; a construção de capelas, catedrais e cidades bem como a estruturação de organização social e urbana. Estes elementos, apesar de aparentemente desconexos, possuem todos um impacto imagético, isto é, são dotados de um efeito visual que simultaneamente causa uma desorientação cultural e enseja a percepção do desvio e facilita - para a Igreja e a Coroa - a perseguição. Respectivamente, a criação de confrarias e congregações desmonta as formas de organização social preexistentes, as quais se erguiam sob a égide de um ancião cuja missão era a salvaguarda da conexão com a ancestralidade e o apego a um objeto específico.⁵⁴

Na forma de confraria, os *capulteotl*⁵⁵ do México e as *huacas*⁵⁶ do Tawantinsuyo foram aproximadas a algum santo de devoção, desta forma desmontava-se a imagem social de organização, além de alterar sensivelmente os rituais e as maneiras originais de se fazer referência ao passado. Por conseguinte, a construção de capelas, catedrais (e o conjunto de símbolos e imagens a elas inerente) ocorria em lugares anteriormente sagrados - na conquista do Peru, por exemplo, algumas catedrais foram construídas com

⁵³ MIGNOLO, 2005. p.42

⁵⁴ ELÍAS, 2015, p. 54; GRUZINSKI, 2003, p. 225; ARRIAGA, 1621, p. 13.

⁵⁵ Gruzinski não esmiuça o caráter dos *capulteotl*, mas dá a entender de que se tratam de espíritos ou divindades ancestrais mexicanas.

⁵⁶ As *huacas* são os locais sagrados onde os deuses eram cultuados.

as pedras dos antigos templos,⁵⁷ modificando totalmente a esfera do sagrado e a estrutura cosmogônica da mentalidade indígena. Por fim, a forma pela qual as cidades coloniais foram construídas encobriu a imagem representativa de outrora, haja vista que as antigas cidades foram erguidas segundo preceitos culturais e religiosos específicos.⁵⁸

O avanço da colonização, por sua vez, não favoreceu, como já dito, uma adesão integral aos preceitos europeus, sobretudo porque a própria Igreja passou a ensinar e conduzir rituais cujos objetivos eram suprir necessidades básicas. A esse respeito, o padre José de Arriaga, em sua obra *Extirpación de Idolatrías en Perú*⁵⁹, denunciava que os índios pediam tanto aos deuses *Inti* (Sol) e *Quilla* (Lua) bem como às montanhas, às serras e às estrelas para que suas necessidades fossem atendidas. Em outras palavras, se antes os indígenas do Peru cultuavam lagos e montanhas porque criam que assim fazendo obteriam boas chuvas, a Igreja lhes ensinou a fazer estes mesmos pedidos para algum santo qualquer ou para o próprio Cristo. Como, então, argumentava-se que a prática anterior ao cristianismo configurava idolatria sendo que, após a chegada dos espanhóis, trocou-se apenas o destinatário do pedido? Como é possível que as fontes⁶⁰ classificassem as práticas autóctones como idolátricas e inclinadas ao demônio⁶¹ uma vez que agora os mesmos pedidos eram feitos aos santos, à Virgem Maria ou a Cristo?

Convém, nesse sentido, assinalar a atualidade deste questionamento e desta discussão. Para tanto, valemo-nos de uma canção tradicional no sertão nordestino brasileiro, gravada recentemente por Maria Bethânia,⁶² conhecida como Meu divino São José ou Bendito a São José⁶³, cujos versos seguem abaixo:

Meu divino São José
Aqui estou em vossos pés
Dai-nos água c'abundância
Meu Jesus de Nazaré.

⁵⁷ Durante uma visita ao Perú no ano de 2016, colhi esta informação em uma visita guiada ao parque arqueológico de Ollantaytambo.

⁵⁸ PINO, Jose Luis, 2005, p. 146-149.

⁵⁹ ARRIAGA, 1621, p.11

⁶⁰ ARRIAGA, 1621, p.38-48; OVIEDO, 1851 [1547] p.125-131

⁶¹ ARRIAGA, 1621, p.14.

⁶² DOMÍNIO PÚBLICO, BETHANIA, 2006, faixa 15.

⁶³ Essa canção é fruto de uma memória familiar do autor. No entanto, em pesquisa rápida, constatamos que existem várias letras para o mesmo bendito.

Tais versos demonstram uma relação estabelecida entre as comunidades do sertão nordestino e a devoção a São José, o qual, por sua intercessão, traria as tão esperadas chuvas para o sertão. Apesar da atualidade destes versos, o cerne da questão é problematizar o argumento trazido pelos cronistas em demonizar as práticas dos índios uma vez que dentro do catolicismo também se praticam ações semelhantes, quanto ao objetivo.

Como visto no capítulo anterior, não é necessário ir longe para presenciar debates e até agressões em torno do uso de imagens ou da prática de idolatria. Dar mais exemplos disto torna-se, pois, redundante e escapa ao objetivo deste trabalho. Por outro lado, é notório que a Conquista impregnou as realidades locais (México e Peru) de um conjunto extrínseco de valores e preceitos que reestruturaram aquelas realidades aos padrões europeus, modificando todo o universo imagético e organizacional daquelas sociedades.

No entanto, a introdução deste conjunto se deu dentro de uma lógica sociocultural que possuía uma natureza de ser específica, isto é, a maneira como a realidade europeia se estruturou ao longo do tempo se baseou num princípio de universalidade, no qual aqueles parâmetros tornaram-se, por definição, os únicos corretos, em outras palavras, aquela sociedade hierarquizada e cristã possuía *a* forma de organização, *os* valores, *a* cultura e *a* religião correta e verdadeira. Desta forma, naquela época, do ponto de vista europeu, outras realidades eram e estavam, substancialmente, erradas.

O teor da documentação analisada sustenta esta perspectiva uma vez que os textos eclesiásticos e estatais⁶⁴ sempre referem-se à "Verdade", à "sã doutrina", à "salvação eterna", à "missão evangelizadora" dentre outros termos.⁶⁵ Assim, é possível, com certa razoabilidade, sustentar que as estruturas europeias transferidas para a América, as quais construíram as mais diversas formas de colonialidade, não poderiam ter ocorrido de outra forma, haja vista que esta europeidade forjou-se ao longo do tempo por meio de uma atitude que percebia a si mesma como única e universal, não admitindo outras formas de pensar e existir, fato que corrobora nossa proposição de que a idolatria não era praticada pelos índios, mas foi trazida pelos europeus e atribuída aos indígenas.

Nesse sentido, dado que as práticas religiosas dos índios do México e do Peru eram tidas como idolatria e que, em meados do século XVI, houve a cisão da

⁶⁴ Vide nota 9.

⁶⁵ DENZINGER, 2007, p. 213; 218; 459; 460; 967.

cristandade europeia por conta da Reforma Protestante e que a Igreja reagiu reafirmando cada linha de sua doutrina, por meio do Concílio de Trento (1546 - 1563), era preciso uma atenção maior à questão da evangelização, mas sobretudo da comunicação a ser feita.

Por conseguinte, Estado e Igreja investiram seriamente na continuidade da evangelização e da colonização, dado que estes procedimentos eram indissociáveis. Por outro lado, no contexto da Contrarreforma e, portanto, da reafirmação e exaltação da fé católica, a consolidação da colonialidade se deu, como já dito, pelo uso de imagens enquanto instrumento basilar.

CAPÍTULO 3 - A IMAGEM DA VIRGEM

A difusão da imagem cristã contribuiu para incutir uma orden visual e uma ordem do imaginário.

Serge Gruzinski, 2003⁶⁶.

[...] os fins da mesma [imagem] se reduzem basicamente a um: a persuasão, já que, durante os séculos XVII e XVIII, as retóricas são utilizadas como formas de convencimento que se inserem na preocupação perfeccionista da Contrarreforma por convencer e ensinar. Os tratadistas insistem - seguindo as afirmações do Concílio de Trento - o sentido pedagógico da imagem, o qual confere dignidade à pintura.

Fernando Checa e José Turina, 2001⁶⁷

Nos capítulos anteriores, discorreu-se longamente sobre a forma pela qual se estruturou o uso de imagens, enquanto ferramentas colonizadoras, bem como várias das implicações filosófico-culturais que este fato possuiu. Conforme a citação de Gruzinski, a gradual difusão do conjunto imagético cristão impregnou e alterou o ordenamento, isto é, a estrutura do visual e do imaginário americano. Ao longo da Conquista, tornou-se evidente a mestiçagem dos padrões autóctones e europeus, apesar de a Igreja e a Coroa empreenderem diversas ações para salvaguardar a pureza de seus cultos, daí a perseguição à idolatria.

Agora, convém analisar uma imagem especificamente, de modo a verificar e questionar as análises já existentes além de lançar nossa hipótese. Obviamente, a escolha desta imagem não foi fortuita. Poderíamos ter escolhido qualquer imagem, quadro, escultura, capela, catedral ou cidade da América hispânica ou ainda qualquer santo ou devoção mariana latino-americana. Qualquer que fosse a escolha, seria perfeitamente possível trabalhar com a perspectiva das alterações que a colonização e a colonialidade implicam.

Nossa opção se explica por dois motivos. Primeiro, por um encantamento e interesse inteiramente pessoal e subjetivo pela obra. E, em segundo lugar, pela potencialidade e eloquência da composição, uma vez que se trata de um exemplar de

⁶⁶ p. 517-518 (tradução nossa)

⁶⁷ p. 215 (grifo original e tradução nossa)

tipo único quanto à forma, isto é, só se tem notícia de cinco obras que representam a Virgem Maria associada à uma montanha (cerro), e a obra escolhida para análise é a mais conhecida destas.⁶⁸

Para bem conduzir a análise, dividimos a composição em seis frações, assinaladas na página seguinte. Com o mesmo objetivo, procuramos desvelar o "contrato comunicativo preciso que, de cada vez, implica uma relação de verossimilhança entre as representações e os objetos do mundo natural, por sua vez semiotizado."⁶⁹ Considerada a lógica do contrato, Checa e Turina agregam a noção de persuasão e de convencimento enquanto fim da imagem, isto é, há um contrato muito bem estabelecido e ele é representado artisticamente de modo a convencer o expectador acerca de sua existência. Ou seja, há uma intencionalidade por detrás das obras cujo objetivo é transmitir uma mensagem.

Nesse sentido, no campo da arte religiosa, nota-se, desde os tempos medievais,⁷⁰ esta intencionalidade. Assim, diante da Reforma Protestante, esta modalidade de arte tornou-se peça fundamental para a continuidade do catolicismo na Europa bem como em sua propagação pela América. Nos séculos XVI e XVII tem-se o maneirismo como a grande expressão da arte religiosa. Já no século XVIII, a escola barroca assume claramente a missão de não ser uma arte do real, mas do verossímil. E isto se explica por uma razão simples. Não é possível trabalhar com a noção de realidade se todos os temas representados são intangíveis. Em outras palavras, como construir um contrato entre a dimensão divina, eterna e transcendente se estas categorias estão para além dos limites humanos, do ponto de vista católico? É por essa razão que o barroco é verossímil, isto é, ele procura ser plausível, tornando visível a ideia da religião e tudo que lhe é correlato, persuadindo o expectador a crer, uma vez que os elementos representados existem tão somente enquanto ideias.⁷¹

Considerando, portanto, o barroco como uma elaboração sensual dos mitos cristãos voltado para o consumo de uma massa popular⁷², podemos nos debruçar sobre o quadro da Virgen-Cerro.

⁶⁸ GENTILE-LAFAILLE, 2012, p. 1144; GISBERT, 1980, p. 17

⁶⁹ CALABRESE, 1993, p. 42 et seq.

⁷⁰ Ver capítulo 2.

⁷¹ CHECA; TURINA, 2001, p. 221.

⁷² Ibidem, p.222

3.1 A Virgen del Cerro de Potosí



Figura 1: Virgen Cerro de Potosí - Autor desconhecido - Século XVIII
Fonte: Casa de la Moneda de Potosí

De acordo com Gisbert⁷³ e com Gentile-Lafaille⁷⁴ este quadro foi descoberto por Mario Chacón⁷⁵ em um depósito em Potosí, Bolívia, porém não se tem certeza quanto a data e ao local exato da descoberta. O que se sabe é que esta obra, além de outras, foi entregue para a Casa de Moneda de Potosí e que, inicialmente, ninguém lhe deu importância. No entanto, apesar da oscilação da extração de Prata em Potosí ao longo do século XVII e XVIII, a partir da década de 1720 nota-se uma retomada no crescimento da produção⁷⁶ e, provavelmente, uma guinada na circulação de pessoas, o que poderia ter colaborado para tornar a imagem mais conhecida, embora Gentile-Lafaille⁷⁷ não proponha nenhuma explicação para isso. É oportuno, também, mencionar que esta obra foi restaurada em meados da década de 1990 pela Fundação Cultural do Banco Central da Bolívia.

Partimos, pois, da descrição produzida pelo Museo de la Casa de Moneda acerca da obra:

De autor anónimo del siglo XVIII, en técnica de óleo sobre lienzo la pintura "Virgen del Cerro" es la de mayor trascendencia iconográfica del Museo de la Casa de Moneda. Esta obra, de otro lado pone en evidencia la influencia del barroco hispanoamericano pero con una expresión propia de la región que sintetiza la historia, las religiones del nuevo mundo y los conquistadores, las costumbres y hasta la naturaleza.⁷⁸

A noção de síntese, apresentada na descrição do Museu, é fundamental para a compreensão do obra e de suas implicações diante das alterações trazidas pela colonização. Desta forma, tal pintura resume, pois, os argumentos tratados nos capítulos anteriores. O quadro como um todo apresenta uma noção de hierarquia, seja lendo a partir da frações inferiores para as superiores ou vice-versa. Nas frações 1 e 2 está representada a Santíssima Trindade em suas três pessoas, a saber, o pai, à direita; o filho (Jesus), à esquerda, e o espírito santo, ao centro, em forma de pomba, do qual emanam raios em diversas direções. Por detrás da Trindade, encontram-se dois arcanjos. À

⁷³ 1980, p. 18

⁷⁴ 2012, p.1144

⁷⁵ GISBERT, 1980, p. 18.

⁷⁶ TANDETER, 1992, p. 14.

⁷⁷ 2012, p. 1144

⁷⁸ MUSEU CASA DE MONEDA DE POTOSÍ, Disponível em:

<http://www.casanacionaldemoneda.org.bo/galeriapi/index.html>. Acesso em 20jun de 2017.

esquerda, São Miguel Arcanjo e, à direita, São Gabriel.⁷⁹ É curioso que tanto o pai quanto o filho vestem paramentos litúrgicos, isto é, estão com vestes sacerdotais. Em um olhar mais atento, percebe-se que Jesus veste alva, cíngulo, casula e manípulo na cor vermelha, e segura com a mão direita um cálice. O pai, por sua vez, veste alva, cíngulo, estola e pluvial coloridos, além de estar segurando, com a mão esquerda, uma espécie de cetro. Com as outras mãos, o pai e o filho seguram uma coroa acima da Virgem Maria, representada como se fosse o próprio Cerro Rico.

Uma vez que esta obra pertence ao século XVIII, é razoável afirmar que ela está imersa no espectro pós-tridentino e barroco, no qual o valor e os fundamentos da missa foram confirmados e exaltados pelo Concílio diante das contestações protestantes.⁸⁰ A reforma litúrgica feita pela Igreja impôs uma padronização rígida dos ritos e dos paramentos. Uma vez que o Concílio reafirmou a natureza do sacrifício da missa, da transubstanciação e por conseguinte da Eucaristia, entende-se por que Jesus está paramentado como se fosse um padre, afinal ele é, simultaneamente, o sacerdote e a vítima por excelência, o qual oferece a deus pai a si mesmo para a salvação de todos.

Em relação às vestes do pai, é preciso considerar a questão do ordenamento litúrgico, isto é, a forma como a missa devia ser conduzida.⁸¹ Não se previa, com exatidão, a possibilidade de dois ou mais padres celebrarem a mesma missa. O costume era que um padre auxiliasse o outro na celebração e este assistente devia vestir um pluvial ao invés de uma casula.⁸² Da mesma forma, dado que na hierarquia entre o pai e o filho, deus-pai, provavelmente, foi representado vestindo um pluvial porque é a Cristo que compete oferecer o sacrifício. O detalhe do cetro também revela a natureza da posição do pai como aquele que rege, portanto distinto do filho, embora os três - pai, filho e espírito santo - sejam um, na santíssima trindade.⁸³

Antes de avançar para as frações 4 e 5, deteremo-nos na parte inferior do quadro. À esquerda do observador, segundo Gisbert, encontram-se o papa Paulo III (1534 - 1549), segurando a férula de São Pedro, seguido de um cardeal e um bispo. À direita

⁷⁹ Há divergência em relação a identidade deste anjo, embora seja comumente identificado como São Gabriel.

⁸⁰ DENZINGER, 2007, p. 445-450

⁸¹ Antes do Concílio Vaticano II, não havia uma previsão clara acerca da concelebração. Hoje há e é permitido.

⁸² A casula é o paramento colocado por cima da alva e da estola durante a missa. O pluvial é usado da mesma forma, porém em solenidades, procissões, ofício litúrgicos, bênçãos etc.

⁸³ DENZINGER, 2007, p. 465-468

estão Carlos V, rei da Espanha (1516 - 1556)⁸⁴, seguido de um cavaleiro de São Tiago e depois de um curaca, o líder de um *ayllu*, isto é, uma comunidade familiar assentada em um porção de terra.

Em relação às frações do meio, temos a representação do Cerro Rico ou Cerro de Potosí, montanha da qual os índios retiravam prata para os espanhóis, além de estanho e de outros minérios. O detalhe, porém, está na forma como tal Cerro foi representado. Na imagem, o Cerro é a própria Virgem Maria, isto é, a montanha e a Virgem estão imbricados de modo a formar um conjunto único, o qual é coroado pela Santíssima Trindade. A disposição das mãos da Virgem também evoca uma noção de emissão, como se daquelas mãos viesse algo. É interessante que não há nenhum adorno ou enfeite no rosto ou nas mãos de Maria. Gentile-Lafaille afirma que a localização da Virgem, nesta composição, é no epicentro da riqueza do Vice-Reino do Perú, ou seja, o próprio Cerro-Rico⁸⁵. Nesse sentido, é possível dizer que Maria está espalhando ou distribuindo as riquezas deste Cerro assim como é possível dizer que esta iconografia retrata o esplendor da graça dada e transmitida por Maria.

Na parte superior das frações 3 e 4, vê-se *Inti* (Sol) e *Quilla* (Lua), dotados de dupla simbologia. Pode-se afirmar que tratam-se dos principais deuses do panteão incaico, os quais, defendemos estar ali representados para presenciar a coroação. Por outro lado, também é possível associar a presença destes astros como um elemento já conhecido na iconografia cristã, o qual, comumente faz referência à coroação da Virgem, relatada no Apocalipse de São João.

Na sequência, o arranjo dos personagens do quadro denota claramente uma hierarquia de mundo. Em outras palavras, a proporcionalidade em que os personagens estão representados revela a mensagem de poder e o jogo político⁸⁶ que se impôs ao Peru depois da chegada de Francisco Pizarro em 1532. Acima, a hierarquia celestial e abaixo a hierarquia política e religiosa terrestre. Chama a atenção a perspectiva reduzida em que foram representados os personagens locais. Observe-se por toda a montanha o retrato da rotina de trabalho e bem no canto esquerdo, próximo à cabeça do papa, vê-se, segundo Gentile-Lafaille⁸⁷, Paullu Inca, a liderança incaica que mais colaborou com os

⁸⁴ Teresa Gisbert fala Carlos V na página. 17. Gentile-Lafaile não confirma esta informação.

⁸⁵ 2012, p. 1145

⁸⁶ CALABRESE,

⁸⁷ 2012, p. 1146 et seq.

espanhóis após a guerra civil entre Huáscar e Atahualpa⁸⁸, pela liderança do Tawantinsuyo.

Lafaille sugere que, para além das hierarquias representadas, a hipótese de Maria estar distribuindo as riquezas do Cerro Rico sinaliza uma suposta benevolência divina com os espanhóis em sua atitude expansionista, a qual por seu simultâneo caráter religioso, é recompensada por meio das riquezas minerais.

3.2 A explicação de Gisbert

Teresa Gisbert assumiu que as devoções marianas coloniais eram explicáveis por um processo de transfiguração ou mestiçagem entre a Mãe-Terra andina -Pachamama - com a Virgem Maria⁸⁹. Ao contrário de Gisbert, Augusto Cárdich⁹⁰ afirma que os moradores dos mais variados locais do Tawantinsuyo cultuavam a Terra e criam em sua ajuda aos seres humanos, porém nem todas estas crenças foram associadas à Virgem Maria.

Por outro lado, Gisbert também defende que a transfiguração não ocorreu diretamente do Cerro para Maria. A figura do Cerro Rico conheceu diversas associações, simbologias e cultos ao longo do tempo. Não se sabe ao certo que tipo de culto era reservado ao Cerro de Potosí ou a outros, mas sabe-se que em algum momento este foi associado ao Sol (*Inti*) e depois com Pachamama⁹¹. Nesse sentido, quando da chegada dos europeus, assim como as fontes alegam,⁹² o Cerro Rico e vários outros constituíam verdadeiras *huacas*, locais de culto e adoração aos espíritos e divindades. O próprio padre Arriaga escreveu a seus superiores relatando a adoração que os nativos ofereciam ao Cerro Rico e ao Huayna Potosí como "verdaderas obras del demonio."⁹³

A associação do Cerro passou, segundo Gisbert, por diversas fases, sendo o culto a Pachacámac, o deus do subterrâneo, um dos primeiros registros. Depois, com a chegada dos Incas, impôs-se o culto ao Sol e posteriormente nasceu a associação com a Virgem Maria, conjuntamente a Pachamama⁹⁴

⁸⁸ DUNBAR TEMPLE, 2009 apud GENTILE-LAFAILLE, 2012, p. 1146; História de la America Latina - Los Incas, RASPO, Eduardo, 2007 (50:32)

⁸⁹ GISBERT, 1980, p. 17 et seq.

⁹⁰ CÁRDICH, 1981 apud GENTILE-LAFAILLE, 2012, p.1150

⁹¹ GISBERT, 2010, p. 171

⁹² ARRIAGA, 1621, p. 14 et seq.

⁹³ GISBERT, 2010, p. 172

⁹⁴ Ibidem, p.169

3.3 Uma nova hipótese

Antes de apresentar nossa proposta, convém registrar que o Império Inca não constituiu uma unidade constante. Desenvolveu-se em um processo gradual de expansão que abarcou os mais diversos grupos étnicos e culturais, os quais foram submetidos ao domínio político, militar e cultural de Cuzco⁹⁵. Desta forma, conforme afirma Jürgen Golte⁹⁶, não havia o culto às mesmas divindades por todo o Tawantinsuyo, em virtude de um gradual e milenar processo pan-andino de confluência de culturas, crenças, hábitos que se relacionam intrinsecamente com o desenvolvimento de novos cultos e etnias, sobretudo quando da chegada do cristianismo.

Com isso em mente, concordamos com a ideia de transfiguração defendida por Gisbert, mas a consideramos limitada e reducionista. A Virgen del Cerro possui uma simbiose mestiça? Sim, porém é preciso ir além da ideia de mestiçagem ou sobreposição de culturas para realmente compreendê-la.

A esse respeito, Andrés Eichmann⁹⁷ contribui de maneira salutar ao problematizar as origens da relação *Maria-Montanha*. As colocações deste autor são interessantes na medida em que trazem a percepção de que a associação Maria-Montanha não é uma produção inédita do contexto colonial andino. Ela já existia na iconografia cristã e na tradição literária antes mesmo dos Descobrimentos. Merece destaque o raciocínio agostiniano, apresentado por Eichmann, em torno da ideia de que todos os cristãos são como "pedras vivas do edifício espiritual"⁹⁸ que é a Igreja. Sendo assim, considerando a visão de São João no Apocalipse⁹⁹, em que a glória de Deus é próxima ao brilho da pedra mais preciosa, tem-se que todos os cristãos, isto é, todas as pedras participam do Sol da Justiça que é Cristo. Em outras palavras, se Cristo é a Igreja e se a Igreja é um edifício, nós, que somos pedras, participamos da Igreja no Cristo.

Entretanto, apesar de ser uma pedra tal qual qualquer outro cristão, Maria teve o privilégio de ter contato direto com o Sol da Justiça, que é Cristo. Por essa razão, ela sobressai diante das outras pedras e, de maneira misteriosa, converte-se no monte do qual nasce a pedra angular, que é Cristo.

⁹⁵ ROSTWOROWSKI, 1988, p. 21 et seq.

⁹⁶ 2009, posição 309 (livro digital)

⁹⁷ 2007-2008, p. 38.

⁹⁸ Bíblia Sagrada, I Pe 2, 5

⁹⁹ Bíblia Sagrada, Ap 21, 11ss

Da mesma forma, segundo Ramos Gavillán¹⁰⁰, a ideia de que de Maria se desprende a pedra angular da Igreja, também está presente em outros trechos da Sagrada Escritura, como no livro de Daniel, onde é citado uma pedra que se desprende de um monte sem intervenção humana alguma, destrói uma enorme estátua e enche toda a terra¹⁰¹. Tradicionalmente se entende essa estátua como uma metáfora para todos os impérios da Antiguidade, os quais cairiam e cederiam lugar ao povo de Israel.

Diante destes exemplos - e há outros¹⁰² - evidencia-se a preexistência da relação *Maria-Montanha*. Nesse sentido, considerando que o repertório religioso cristão-europeu trazido para a América passou por um processo de construção e consolidação ainda na Europa mas, sobretudo na América Hispânica, assentado na ideia de universalidade, é plausível supor que a perspectiva trabalhada no quadro não é somente a associação mestiça de uma divindade anterior com uma nova, mas uma tentativa de se construir um diálogo e um convencimento a partir de uma matriz de pensamento e linguagem europeia por meio de uma ferramenta que possuía sentido, concomitantemente, para os Andes e para a Europa, isto é, a relação Maria-Montanha não seria e, aparentemente, não foi estranha. Por outro lado, dado que a Igreja e o Estado perseguiam as manifestações idolátricas daqueles povos, tinha-se a intenção de, lentamente, estabelecer o culto de acordo com o padrão europeu, fato que se revelou socialmente irrealizável.

Assim, considerando que "Deus, o Pai que produz a vida, e porque nenhum bem chega à terra sem que se deva à Virgem, deposita nela os raios de seu poder para que depois ela, como Mãe, os comunique à Terra"¹⁰³ é possível, com razoabilidade, propor uma leitura do quadro *Virgen del Cerro*, partindo-se, sobretudo, de uma constatação trivial. Maria-Cerro está no espaço da hierarquia celestial e igualmente no espaço terrestre. A posição de suas mãos, como já dito, sugere uma atitude de doação ou entrega, como se ela estivesse distribuindo algo. Este papel de intermediação, suscitado pelo quadro, se conecta às disposições conciliares de Trento ao tratar da intercessão dos santos e da Virgem Maria bem como de suas imagens.¹⁰⁴

Em síntese, a composição deste obra sugere não só uma hibridização das culturas nativas e estrangeira, mas denota uma perspectiva iconográfica muito mais

¹⁰⁰ apud Eichmann, 2007-2008, p.43

¹⁰¹ Bíblia Sagrada, Dn 2, 31-36

¹⁰² Ver Eichmann, 2007-2008.

¹⁰³ RAMOS GAVILLÁN, 1976 apud GISBERT, 1980, p.21

¹⁰⁴ DENZINGER, 2007, p. 459-461

ampla e que se estende aos dois lados do Atlântico, pendendo de maneira profunda para a estruturação da colonialidade sobre os Andes, em uma clara mensagem de convencimento, mas sobretudo de poder político e cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada dos europeus à América constituiu um marco na história da humanidade sob os mais variados aspectos. Tem-se, de um lado, a retomada do contato entre agrupamentos humanos separados havia mais dez mil anos. De outro, tem-se a construção de uma unidade cujo centro de gravidade estava na Europa. Naquele instante deu-se início à construção do centro e da periferia do mundo.

Constatou-se, na leitura das fontes, que a perspectiva filosófica trazida pela Igreja e pela Coroa atribuía àqueles povos a prática da idolatria e, conseqüentemente, sua classificação na categoria de idólatras. As afirmações de Arriaga e Oviedo indicam uma atitude de interesse por descobrir o outro, mas é uma descoberta cujo pressuposto é a inferioridade, isto é, os índios, independentemente do que fizessem, já estavam errados pois a verdade era apenas aquela trazida e ensinada pelo colonizador. O interesse, tal qual apresentado por Todorov¹⁰⁵, era apenas para compreender exatamente qual era o ídolo e o rito que estava sendo - e precisava ser - destruído.

Nesse sentido, partindo-se da ideia de que a colonização igualmente impôs uma colonialidade de pensamento, a análise das fontes, sobretudo as afirmações de Arriaga em relação às idolatrias e a adoração aos *cerros*, evidenciou a construção deste discurso. Por outro lado, questionamos a afirmação em torno de uma mestiçagem pura e simples. A análise do discurso europeu em relação às imagens e seu uso, numa perspectiva de longa duração, revelou o precedente e intenso debate sobre a questão antes mesmo da expansão europeia. Consideradas às disposições tridentinas, oriundas principalmente por conta da Reforma de Lutero, constatou-se o caloroso debate e a reafirmação de uma prática e do poder ideológico de uma Igreja em crise. Por sua vez, quando transposto para a América, o mesmo discurso em relação às imagens enfrentou percalços e dificuldades, como tratado em Oviedo e Gruzinski. Assim, tanto o debate europeu quanto a discussão em terras americanas aludem para a dinâmica das culturas, ou seja, culturas são organismos vivos.

Enquanto a Igreja se esforçava para manter a pureza de seus ritos, de modo a inserir os nativos dentro dos quadros de pensamento e compreensão católicos, a

¹⁰⁵ TODOROV, 2011, p.269.

colonização se desenvolvia na caminho contrário. A mestiçagem, por sua natureza, impossibilitou a existência de um catolicismo idêntico ao europeu, uma vez que, a despeito da perseguição e da extirpação de idolatrias, vivenciou-se uma sobreposição de imaginários e valores, a qual dá ensejo à necessidade de um debate mais amplo.

Decerto, a arte demonstra tanto esta sobreposição quanto o fato de que as representações alegóricas da realidade não passariam incólumes ao processo de construção da colonialidade. Assim, como sugere Gruzinski, abriu-se o terreno para a guerra das imagens, a qual, sobretudo no momento na gradual constituição do barroco, ganhou uma crescente conotação pedagógica.

A análise do quadro *Virgen del Cerro* suscita esta pedagogia, além de apresentar elementos que evocam a construção da colonialidade. Por outro lado, não se pode considerar apenas a ideia de sincretismo, é preciso problematizar as composições apresentadas no sentido de buscar a origem de seus elementos bem como suas interconexões e incoerências. Nesse sentido, a preexistência de um repertório cultural cristão que associava Maria a uma montanha explica a existência de tal obra. Ou seja, se a colonização impunha um padrão cultural-religioso em oposição àqueles considerados errados e ilegítimos, não faria sentido valer-se de alegorias também consideradas idolátricas e demoníacas, assim é razoável afirmar que esta composição dialoga com uma mentalidade não extrínseca ao catolicismo, tornando-a compreensível para os dois lados.

A conquista rasgou o tecido da realidade autóctone bem como o conjunto das visões cosmogônicas daqueles povos. Especificamente no caso do Tawantinsuyu, a presença europeia modificou a estrutura andina alicerçada na ideia de reciprocidade, defendida por María Rostworowski¹⁰⁶, sobretudo ao inserir as práticas do trabalho, do casamento, da moeda e do individualismo. Por conseguinte, no processo de forja do sistema-mundo e da colonialidade, alteram-se radicalmente as estruturas de pensamento, de modo que a arte e a cultura expressem estas mudanças.

Por fim, é interessante a maneira como estas discussões, apesar de não idênticas, sem alastram no tempo e deixam de ser exatamente um passado e passam a ser uma porção do cotidiano. Nesse sentido, a conveniência da história está em favorecer a

¹⁰⁶ HISTÓRIA DE LA AMÉRICA LATINA - LOS INCAS, 2007. (Documentário)

percepção das conexões do passado com o presente. Cabe aos historiadores ininterruptamente especularem, descobrirem e interpretarem os vínculos entre o agora e aquilo que já não é, uma vez que se torna História apenas uma parcela minúscula da totalidade do passado¹⁰⁷.

¹⁰⁷ RIOUX, 1998, p.307-334.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes primárias

ARRIAGA, Pablo José. *La extirpación de la idolatría em el Perú*, 1620. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/ff49f4c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_16.html#I_3_. Acesso em 31 de março de 2017

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Ludovico Garmus (Coordenador). Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

OVIDO, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano, 1851 [1547]*. Imprenta de la Real Academia de la História. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-general-y-natural-de-las-indias-islas-y-tierrafirme-del-mar-oceano-primera-parte--0/html/014747fa-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.htm. Acesso em 10 de abril de 2017.

VIRGEN DEL CERRO. Autor desconhecido. Século XVIII. Casa de la Moneda de Potosí. Disponível em: <http://www.casanacionaldemoneda.org.bo/galeriapi/index.html>. Acesso em 18 de abril de 2017.

2. Fontes secundárias

AGUILLAR, Rafael Salomão Safe Romano. *A personalidade jurídica da Igreja Católica no Brasil*. LTr, São Paulo. 2015. 144p

ARRUDA, José Jobson de A. *Atlas Histórico Básico*. Ática. São Paulo. 2008.

ASSIS, Arthur Alfaix. *A teoria da história de Jörn Rüsen: uma introdução*. UFG, Goiânia, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Difusão Editorial. Lisboa. 1989.

BURLAND, C.A *Os incas*. Melhoramento. São Paulo, 2005.

CALABRESE, Omar. Como se lê uma obra de arte? Edições 70. Lisboa, 1993.

CARR, Edward Hallet. *O que é história?* Paz e Terra. Rio de Janeiro. 2011

CHECA, Fernando; TURINA, José Miguel. *El barroco*. Istmo. Lisboa, 2001

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. São Paulo: Paulinas, 2007.1467 p.

DUARTE, João de Azevedo Dias. A modernidade segundo Reinhart Koselleck. In Fernando Nicolazzi, Helena Mollo e Valdeir Araújo (org). *Caderno de resumos e Anais do 4º Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente e usos do passado*. Ouro Preto: EdUFOP, 2010.

EICHMANN, Andrés. *La Virgen-Cerro de Potosí: Arte mestizo o expresión emblemática?* In Revista de História Americana y Argentina, nº 42-43, 2007-2008, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, pp. 37-59

ELÍAS, Julio Maria. *Copacauana - Copacabana*. La Paz: Santuário de Copacaban, 2015.

GENTILE-LAFAILLE, Margarita E. *Pachamama y la coronación de la Virgen Cerro: iconologia, siglos XVI a XX*. In Advocaciones marianas de Gloria, San Lorenzo del Escorial, 2012. pp. 1141-1164

GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el Arte*. La Paz, Bolivia 1980.

_____. El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac. In Revista Chungara de Antropología Chilena, nº1, 2010, pp. 169-180

GROSGOUEL, Ramón. *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*. Tabula Rasa, Bogotá, n. 19, p. 31-58, Dec. 2013. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179424892013000200002&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Mar. 2017

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol : séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización*. In CARMAGNANI, Marcello; CHÁVEZ, Alicia Hernández; ROMANO, Ruggiero. Para una historia de América I: las estructuras. México : FCE, COLMEX, FHA, 1999. 570 p

GOLTE, Jürgen. *Moche, cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015. (ebook Kindle)

HAMPATÉ-BÂ. *A Tradição Viva*. In Ki-Zerbo, Joseph. (Editor) História Geral da África: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura - um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

MEDEIROS, Inácio. *História da Igreja na América Latina: A Lei do Padroado*, 2014. Disponível em: <http://www.a12.com/formacao/detalhes/historia-da-igreja-na-america-latina>. Acesso em 9 de junho de 2017.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Argentina. 2005. pp.71-103. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Mignolo.rtf>

MURRA, J.V.: *El Mundo Andino – población, medio ambiente y economía*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010

OLIVEIRA, Karina Santos. *As imagens no judaísmo e no catolicismo*. In ArteRevista v.2, n.2, jun/dez 2013, USP, São Paulo. p. 22-36.

OLIVEIRA, Carla Mary S. *A américa alegorizada: Imagens e visões do Novo Mundo na Iconografia europeia dos séculos XVI a XVIII*. Editora UFPB. João Pessoa, 2014. 115p.

PINO, Jose Luis. *El ushnu y la organización espacial astronómica em la sierra central del Chinchasuyu*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 2005, p. 146-149.

PROST, Antoine. “*Social e cultural indissociavelmente*”. In: Jean-Pierre Rioux; JeanFrançois Sirinelli (orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998, 123-137.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RIOUX, Jean-Pierre. “*A memória coletiva*”. In: Jean-Pierre Rioux; Jean-François Sirinelli (orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998, 307-334.

ROSTWOROWSKI, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1988. 332p.

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica - Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica*. Editora UnB. Brasília, 2010, 194p.

TANDETER, Enrique. *Coacción y mercado: La minería de la plata em el Potosí colonial, 1692-1826*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1992. 328p.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

3. Documentários

ENCONTRO COM MILTON SANTOS OU A GLOBALIZAÇÃO VISTA DO LADO DE CÁ. Direção: Silvio Tendler. Produção: Ana Rosa Tendler. Brasil, 2006. (89min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM. Acesso em 22 de junho de 2017.

HISTORIA DE LA AMERICA LATINA - LOS INCAS. Direção Eduardo Raspo. Produção: Pablo Rovito. Maíz Producciones. Argentina, 2007 (53min)

4. Músicas

DOMÍNIO PÚBLICO, *Meu divino São José/O sertão é uma espera enorme*. Interpretação de Maria Bethânia. Disco Pirata, 2006, faixa 15. Gravadora Quitanda.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Guilherme Macêdo de Sousa, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “A *VIRGEN DEL CERRO* E A CONSTRUÇÃO DA COLONIALIDADE DO SABER NO VICE-REINO DO PERU” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 10 de julho de 2017.